
SCHŒBEL
RITUEL
DU RESPECT SOCIAL


FONDO PROVINCIALE


NAZIONALE
BIBLIOTECA
B. Prov.
Miscellanea
B
44
281
VITTORIO EM. III
NAPOLI








FONDO PROVINCI.


NAZIONALE
BIBLIOTECA
VITTORIO EM. III
B. Prov.
Miscellanea
B
44
281
NAPOLI







ÉTUDE



SUR LE

RITUEL DU RESPECT SOCIAL

DANS

L'ÉTAT BRAHMANIQUE

PAR

Charles SCHŒBEL

MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ D'ETHNOGRAPHIE

(Extrait n° 7 des *Mémoires de la Société d'Ethnographie*, 2e série.



PARIS

MAISONNEUVE ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

15, QUAI VOLTAIRE

1870



ÉTUDE

SUR LE RITUEL DU RESPECT SOCIAL

DANS L'ÉTAT BRAHMANIQUE.

Dans la société brâhmanique, les cérémonies du salut ou les formes du respect extérieur, ont, comme tout ce qui se rapporte aux mœurs, un caractère religieux, et le règlement en est naturellement dévolu aux *dharma-çâstras* [1] ou livres de la loi. De tous ces livres de la loi ou codes indiens que nous connaissons [2], celui

---

[1] *Dharma* de धृ *contenir, retenir,* veut dire ce qui retient ou contient, ce qui règle, la *loi,* ce qui se pratique, le *devoir,* la morale, la justice. — Le Buddhisme, avec sa tendance à l'humanisme et, partant, au matérialisme, voyait la condition des êtres dans la nature, et c'est pourquoi son dharma à lui était la nature, puis la matière. (Note recueillie au cours d'Eug. Burnouf.) — On appelle *çâstra,* tout livre qui est censé contenir des lois d'autorité divine, ou même qui enseigne une discipline religieuse quelconque. Le radical est शास् *enseigner, ordonner.*

[2] Le savant indianiste Stenzler (*Zur Literatur der indischen Gesetzbücher*) en énumère 47, et Weber jusqu'à 56 (Voy. *Akademische Vorlesungen,* 1852, p. 244). Celui de Manu paraît être le plus ancien, du moins de ceux que nous possédons et parmi lesquels *Yâdjnavalkya* est devenu acces-

de Manu traite le plus complétement les matières faisant le sujet de ces *çâstras*. Ces matières se rapportent à ce que les Hindous appellent les *trois états* त्रिद्शाः, la naissance, la vie et la mort, et se divisent en trois parties, dont la première, nommée आचार्, s'occupe du règlement des devoirs domestiques et civils et des rapports des castes entre elles, tandis que la deuxième, nommée व्यवहार्, embrasse tout ce qui a trait aux affaires judiciaires. La troisième partie, nommée प्रायश्चित्त, édicte les pénalités ou les expiations. On voit par là que le rituel qui règle les cérémonies de la salutation, les démonstrations de la politesse brâhmanique, doit trouver sa place dans l'*âtchâra*, la division des coutumes et

---

sible à tous par l'édition de M. Stenzler. Quant à Manu, qui, pour le dire en passant, n'est qu'une personne fictive, une antique personnification de l'humanité comme être *pensant*, qui *mesure* (मा, मन्) ou règle tout et devient ainsi le type du législateur, le Roi (*Minos*), l'homme par excellence (et, en effet, dans le Véda, *manu*, quelquefois, signifie simplement *homme*; cf. le *Mannus* germanique, W. Wackernagel, dans la *Zeitschrift für deutsches Alterthum*, de Haupt, VI, 19); — je dis, quant à Manu, il cite des législateurs tels que *Atri*, *Gôtama*, fils d'Utathya, *Çaûnaka*, *Bhrigu* (III, 16) et *Vasishtha* (VIII, 140). Il y avait donc déjà des codes, ou, si l'on veut, des *sûtras* ou fils régulateurs juridiques, avant le code de Manu. Tels étaient en effet les *Grihyasûtras* ou *Smârtasûtras*, appelés ainsi, parce que leurs dispositions se rapportaient principalement aux affaires domestiques (*griha* maison) qui étaient de tradition (*smriti* tradition). — Mais quel est l'âge du code de Manu ? Il serait difficile sinon impossible de le dire au juste. Toutefois comme Brahma y apparaît déjà comme le dieu suprême tandis que les livres du buddhisme primitif, les sûtras simples, ne connaissent encore comme tel que le dieu suprême du Véda, Indra ou Çakra (Cf. Burnouf, *Intr. à l'hist du Buddh.* p. 137; — Roth, Brahma und die Brahmanen, dans la *Zeitsch. der deutschen morgenl. Gesellschaft*, I, 86), on est autorisé à soutenir, je crois, que ce code est postérieur au 6[e] siècle avant J.-C.; — et d'un autre côté, il faut reconnaître qu'il est an-

des mœurs. On le lit en effet chez Manu dans le livre II, qui, à vrai dire, est le livre Ier, puisqu'il est reconnu que le livre qui est actuellement le premier, est de rédaction de beaucoup postérieure au reste de l'ouvrage, ou, pour parler plus exactement, qu'il y a été ajouté après coup [1].

térieur à l'influence grecque sur les doctrines indiennes, antérieur à l'expédition d'Alexandre peut-être, puisqu'on n'y trouve point encore quoi que ce soit qui ressemble à une doctrine astronomique. Une telle doctrine y serait cependant, comme elle est dans Yâdjnavalkya (cf. I, çl. 294 sqq.), à cause de l'importance sociale qu'elle a dans l'Inde sous forme d'astrologie. Au temps de la rédaction de Manu, les Hindous n'avaient donc pas déjà une astronomie, et l'on sait aujourd'hui, à n'en plus douter, par le Mémoire de M. Reinaud sur l'Inde d'après Albîrûnî, et par les profondes investigations de M. Alb. Weber (Zur Gesch. der ind. Astrologie, dans *Indische Studien*, II, 236 sqq. cf. 412 sqq. — Lassen, *Indische Alterth.*, II, 1128) que l'astronomie indienne est d'origine grecque. D'ailleurs, les Hindous eux-mêmes le disent ; ils nomment généralement les *Yavanas* (Ioniens, Grecs), comme leurs maîtres en astronomie, et leur nomenclature astronomique est en partie composée de dénominations grecques. (Voy. le *Horâçâstra* de Varâhamihira I, 5, ap. Lassen, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenl.*, IV, 305; —Weber, loc. c., p. 242, 254, 261, 414; —*Akad. Vorlesungen*, p. 225 sqq. — Voy aussi Biot, The Oriental Astronomer, dans le *J. des Savants*, juin 1859, p. 380 et alibi). Ainsi donc la rédaction du Mânavadharmaçâstra est postérieure au Buddha et contemporaine, il semble, à ces dynastes grecs qui, comme on sait, ont étendu, à certains moments, leur domination jusque dans la presqu'île du Guzzerat. En tout cas, il est certain que le code de Manu ne peut revendiquer une antiquité tant soit peu imposante.

[1] Il y aurait ici toute une dissertation à faire sur l'âge historique des divers monuments de la littérature indienne. Mais comme M. Max Müller s'en est chargé récemment dans son ouvrage : *A History of ancient Sanskrit-Literature*, London, 1859, nous pouvons y renvoyer. Remarquons seulement que la 1re période que le savant indianiste assigne à la diaskeuase des monuments védiques, les *mantras*, en la remontant à 1,000 ans avant J.-C , est évidemment trop reculée. En effet, s'il est vrai comme on le pense généralement aujourd'hui, que l'écriture sanskrite est d'origine

Le Rituel commence, çlôka 119, en disant : « Qu'on ne s'assoie pas sur un *çayâsana* occupé par un supérieur, et que (celui qui est) installé dans un *çayâsana*, salue le (maître) après s'être levé à (son) encontre.

शयासनेऽध्याचरिते श्रेयसा न समाविशेत्।
शयासनस्थश्चैवैनम्प्रत्युत्थायाभिवादयेत् ॥ ११९ ॥

---

sémitique (Voy. Kopp, *Bilder und Schriften der Vorzeit*, II, 348 sq. 374 ; — Lepsius, *Anordnung und Verwandsch. des Semit. u. Ind.* etc., *Alph.*, p. 78. – Weber, Ueber den Semit. Ursprung des indisch. Alph., dans la *Zeitsch. der D. M. G.*, IX, 394 sqq.) on ne voit pas trop comment les Hindous auraient pu recueillir et arranger les monuments védiques déjà à cette époque-là, puisqu'un tel travail suppose un esprit littéraire auquel l'écriture ne peut rester étrangère. Quand on a recueilli et arrangé les traditions bibliques, on les a écrites ; on en a fait de même pour les chants homériques, et de même aussi pour les *dires* germaniques. Et pourquoi aurait-on recueilli et arrangé ces divers monuments nationaux, si ce n'était pour les préserver de l'altération qu'apporte toujours avec elle la transmission orale ? Et pour cela quel autre moyen y avait-il que celui de les fixer par écrit ? J'ose même dire que sans l'existence de l'écriture la pensée ne pouvait venir à personne de recueillir, de rassembler et de coordonner ces monuments... Qu'aucune expression se rapportant à l'écriture ne se trouve dans ces anciens monuments de la littérature indienne, cela n'a rien qui doive étonner et en tous cas, cela ne prouve pas et ne peut pas prouver qu'on ne les ait pas consignés par écrit dès qu'on a eu l'idée de les recueillir. Des expressions se rapportant à l'écriture ne se trouvent pas non plus dans les premiers recueils des Hébreux, des Grecs et des Germains. Si donc on a fixé les mantras par écrit dès qu'on s'est mis à les rassembler pour les conserver, et que l'écriture indienne soit d'origine sémitique, le commencement de l'ère littéraire de l'Inde ne peut remonter au delà du moment où les Hindous entrèrent en relation avec les Assyriens ou avec les Phéniciens, qui, au temps de Salomon, faisaient le commerce avec l'Inde aux bouches de l'Indus. Avec Salomon nous sommes bien à mille ans avant J.-C. ce qui n'a pas lieu avec Sémiramis qui, si elle a vécu, n'a pu vivre, qu'au

Par शयासन, dit le commentaire, on entend un lit et un siége, et par là nous apprenons seulement la catégorie grammaticale de ce mot, à savoir que c'est un dvandva ou composé copulatif. — Le texte nous fait entendre par le mot समाविशेत् qu'il s'asseoie conjointement, que le *çayâsana* est un meuble passablement large, puisqu'il peut contenir plusieurs personnes à la fois. Ce siége, destiné au maître seul, nous l'appellerions une chaire. Cependant le çayâsana est moins élevé du plancher que la chaire, et c'est ce que fait entendre, il me semble, le mot उपनिषद् qui veut dire « être assis près », à savoir près du disciple auquel le maître, commodément placé [1] dans son lit-siége, enseigne les disciplines scolastiques. C'est de cette position rapprochée du maître et du disciple, de cette condition matérielle de l'action enseignante, que, par une figure qu'on appelle métonymie, l'enseignement même a pris le nom d'*Upanishat*, nom qui a passé ensuite aux traités théologico-philosophiques où cet enseignement se trouve rédigé, et dont le nombre, dans l'état actuel de nos connaissances des œuvres de la littérature brâhmanique, s'élève à 134 [2]. La confection de ces trai-

9e siècle, et passe, à tort sans doute, pour avoir conduit la première les Assyriens dans l'Inde. Mais pour que l'importation des Phéniciens se répandît chez les Aryas et s'adaptât à leurs habitudes, il a certes dû s'écouler un temps assez long, et ainsi on ne saurait songer à placer les commencements de la littérature indienne au delà du 8e siècle avant notre ère. — Partout dans l'Inde nous sommes ainsi conduits à une antiquité historique qui le cède même à celle des Grecs.

1 « Etant assis à son aise सुखासीनं, est une locution fort usitée pour marquer la commodité avec laquelle les Hindous s'arrangent dans leur siége (Voy. p. ex. *Râmâyana*, I, 38, 1). Cette commodité est d'ailleurs prescrite comme un devoir à celui qui enseigne. (Voy. *Vâdjasanéyi-Prâtiçâkhya*, lect I, sût. 22, ap. Weber, *Ind. Stud.*, IV, p 103).

2 Alb. Weber, *Indische Studien*, III, 326.

tés, il est aisé de le remarquer par leur contenu, embrasse un laps de temps très-considérable, toute cette longue période qu'il a fallu au brâhmanisme pour se développer tel qu'il est, et qui commence, on ne peut en douter, à l'apparition du buddhisme, au vi[e] siècle avant notre ère, pour expirer au temps où la soumission de l'Inde au régime brutal des musulmans brisa la vie intellectuelle du brâhmanisme, en détruisant ses écoles. Il y a là pour le moins un espace de temps de 17 ou de 18 siècles. On ne peut donc pas s'étonner que les Upanishats, à cause de leur contenu et des souvenirs aussi qu'elles éveillent dans l'âme des pandits, soient considérées, par leurs commentateurs du moins, comme des œuvres de révélation, *çruti* [1], qualification qui ne s'applique proprement qu'aux *brâhmanas*, écrits dogmatiques des Védas et de beaucoup antérieurs aux Upanishats. C'est que les brâhmanas sont, si je puis parler ainsi, le produit de l'église Aryenne ; leur autorité est générale et incontestée, tandis que les Upanishats, parce qu'elles sont l'œuvre des diverses écoles et d'une tendance polémique, en partie du moins [2], ne jouissent que d'une autorité plus ou moins restreinte. Toutes cependant ont cela de commun que l'homme y est oublié devant la nature, et l'éternité devant le temps.

Mais revenons au commentaire de notre texte. Il dit que par *supérieur* श्रेयसा, on entend un homme qui vous est supérieur en science surtout विद्यादि un *guru* ou précepteur sprirituel, et il ajoute que le mot अध्याचरिते *occupé* revient ici à स्वीकृते *fait sien*, de sorte que le lit-siége appartient en propre à la dignité du

---

[1] Weber, II, 176.

[2] Voy., p. ex., une des Upanishats les plus célèbres, la *Bhagavad-Gitâ*, II, çl. 42 sq.

maître qui est censé l'occuper toujours. Aussi ne doit-il pas être pris par le disciple même quand le maître n'y est pas, même dans un temps postérieur उत्तरकालमपि. D'accord avec cet extrême respect du disciple pour le maître, son père spirituel, il est dit dans une Upanishad: « Le magnanime qui voue à son précepteur un respect aussi profond que celui qu'il voue à Dieu, comprendra les hauts mystères परमं गुह्यम् qui sont exposés ici : परा भक्तिर् यथा. देवे तथा गुरौ तस्यैते कथिता ह्यर्थाः प्रकाशन्ते महात्मनः [1]. Et dans une autre Upanishad, l'*Anandavalli*, se trouve ce beau passage qui dit que, en offrant au brâhmane un siége et le reste, c'est-à-dire l'eau pour se laver, la nourriture, les choses enfin qui constituent अर्घ्यं l'offrande d'hospitalité, il faut donner avec foi श्रद्धया, il faut donner avec grâce श्रिया, il faut donner avec pudeur ou crainte, il faut donner avec respect, il faut donner avec sympathie [2].

Le Rituel continue, çl. 120, en donnant la raison prochaine pourquoi le disciple doit se lever devant le maître : « C'est qu'à l'approche d'un vieillard les esprits vitaux d'un jeune homme s'élancent en haut ; il les retient par l'action de se lever à (son) encontre et de (le) saluer. »

---

[1] *Çvétaçvatara-Up.*, donnée par Anquetil, Oupnek'hat, II, 94 sqq., sous le nom persan *Oup. Sataster*, analysée par Weber, dans *Ind. Stud.*, I, 421.

[2] Ap. Weber, *Ind. Stud.*, II, 215 sq. — L'hospitalité est un des traits distinctifs des peuples aryens et germaniques. Voyez à ce sujet les dispositions détaillées dans *Manu*, III, 94 sqq. —Tacit., *Germ.*, XXI : hospitiis non alia gens effusius indulget. — La violation en était même sévèrement punie, (Voy. *Man.*, l. c., 100, 115 ; —Tacit. loc. cit.: Quemcumque mortalium arcere tecto, nefas habetur. — Voy. aussi les légendes suédoises par J. Grimm, dans la *Zeitsch. für Deutsches Alterthum* de Haupt, IV, p. 502).

ऊर्ध्वं प्राणा ह्युत्क्रामन्ति यूनः स्थविर आयति ।

प्रत्युत्थानाभिवादाभ्यां पुनस्तान् प्रतिपद्यते ॥ १२० ॥

Le commentateur explique ce qu'il faut entendre par le mouvement des esprits vitaux qui s'élancent en haut; il pense qu'ils désirent sortir du corps[1] देहाद्बहिर्निर्गन्तुम् इच्छन्ति, et on comprend qu'il s'agit ici de cette sensation qui vous saisit au contact de certaines choses physiques ou morales et vous ôte la respiration. En se levant, le jeune homme s'élance en quelque sorte après ses esprits. *prâna* [2], et en s'inclinant, il les fait rentrer en lui. Certainement, ces raisons peuvent paraître puériles ; néanmoins, si on y réfléchit on s'aperçoit qu'il y a là comme un agencement de mouvements qui seconde la nature à reprendre son équilibre, si tant est que les fonctions vitales puissent se troubler dans notre organisme par la sensation du respect, ce que la jeunesse d'aujourd'hui, avec son merveilleux aplomb, ne voudra jamais croire.

---

[1] Le mot *dêha* «corps» dérive de दिह् souiller (v. Bopp, *Gloss. sansk.*, s. h. v., et Lassen, *Anthol. sansc.*, ib.) et veut dire ainsi : « qui souille » la pureté de l'âme. cf. *Bhagavad-Gitâ*, XIII, 31 sq., où il est dit que l'âme suprême même (*api*) n'est pas souillée par sa présence dans les corps. Il est vrai qu'il s'agit ici du *çarira* et non du *déha*. Néanmoins, c'est la même doctrine. L'idée de la souillure de l'âme par le corps appartient principalement à la doctrine du *yôga*, qui est de date relativement moderne dans l'Inde ; la religion védique ne connaît pas le mot *déha*. Ainsi par ce passage encore, la rédaction de Manu est enlevée au terrain de l'antiquité indienne. (Cf. Weber, *Ind. Stud.*, II, 184, 198, et note 2)

[2] Le mysticisme tout matériel des Upanishats fait de *prâna* un Dieu, et de plus le dieu suprême, Brahma. (Voy. *Kaushitaki-Up.*, lect. II, ap. Weber, *Ind. Stud.* I, 403, 405, 419 et alibi). Dans l'*Aitarêya-Brâhmana*, V, 32, qui fait partie du Rik, Pradjâpati, le seigneur des créatures, tire le monde du *prâna* ou souffle.

Maintenant, le Rituel détermine les avantages qui résultent de la pratique du respect, en disant, çl. 121 : » Quatre choses croissent pour celui qui pratique le salut (et) un respect constaut envers le vieillard : la durée de la vie, la science, la gloire (et) la force.

अभिवादनशीलस्य नित्यं वृद्धोपसेविनः।

चत्वारि तस्य वर्द्धन्ते आयुर्विद्या यशो बलं ॥ १२१ ॥

Voilà une morale qu'on désirerait voir se réaliser dans la vie pratique. Alors tout le monde voudrait être respectueux et le serait sans doute. Mais, telles que sont les choses, le respect, hélas ! fait trop souvent comme le poète le dit de la vertu :

> Cœtusque vulgares et udam
> Spernit, humum fugiente penna [1].

Le commentaire ajoute que les quatre choses précitées augmentent pour l'homme respectueux d'une manière complète सम्यक् et éminente प्रकर्षेण. — On voit bien que Kulluka est un saint homme et que sa foi fait honneur à son titre de *Çrîbhatta*.

Le Rituel continue, çl. 122 : « Que le brâhmane, saluant un plus âgé, prononce, après le salut, son propre nom, ainsi : Je suis un tel. »

अभिवादात् परं विप्रो ज्यायांसमभिवादयन्।

असौ नामाहमस्मीति स्वं नाम परिकीर्त्तयेत् ॥ १२२ ।

En sanskrit, il y a : Je suis le nom que voilà असौ नामाहमस्मि — Le précepte, nous dit le commentaire, ne concerne pas seulement le brâhmane, qui est appelé ici *vipra*, de la racine vêdique प्रा

---

[1] Horat. *Carm.*, l. III, ode 2.

nourrir, « qui nourrit les dieux » par le sacrifice [1], mais il concerne aussi les autres deux fois nés ou *dvidjas*, ce que le commentaire exprime par le mot *âdi*, ajouté au mot vipra : विप्रादि. C'est un composé possessif ou *bahuvrîhi* qui veut dire : les ordres sociaux à la tête desquels marche le brâhmane [2]. C'est ainsi, que le sanskrit, par la faculté de composition qu'il possède au degré le plus éminent, s'est acquis le droit d'être d'une concision extrême et de se passer de la syntaxe proprement dite. Nous y reviendrons.

Quant à notre texte, il n'a rien d'obscur. Cependant il a suscité de longs commentaires. Mêdhâtithi et Gôvindarâdja veulent que le mot *nâma* (nom) soit employé dans la formule, वाक्ये, du salut, immédiatement après le prononcé du nom propre. Kullûka rejette cette interprétation comme dépourvue d'autorité, अप्रमाणं, car, dit-il, le mot *nâma* a pour destination de désigner le nom particulier. — Un autre légiste, Gôtama, veut qu'on dise: « Je (te) salue अहमभिवादये, après qu'on a prononcé son propre nom. Notre texte dit tout le contraire; c'est *après* le salut परम् अभिवादयन् qu'il veut qu'on dise son nom. — Enfin, Sâukhyâyana opine ainsi : « Qu'il

---

[1] Le sacrifice, dit le Véda, est la nourriture des dieux यज्ञो देवानामन्नम्. Déjà dans l'âge védique on considérait les prêtres comme les pères des dieux. (Cf. *R.-Véda*, V, 1. h. 14). Voy. aussi *Manu*, IX, 316. — Une Upanischad du Yadjus noir, la *Mahânârâyana-Up.*, XII, 4, établit la filiation divine des *Vipras* par l'intermédiaire des *Kavis*, les chantres antiques ou patriarches. (Voy. *Bhag.-Gîtâ*, X, 37 XVIII, 2). Les Kavis paraissent être identiquement les mêmes personnes que les *Rishis*, poëtes inspirés ou les sages. Dans le çl. 9, lect. VIII de la *Bhag.-Gîtâ*, le mot Kavi désigne même l'Esprit suprême comme instituteur des hommes. (Cf. *Mahânârâyana-Up.*, XIII, 6).

[2] Voy. Bopp, *Krit. Gramm. des Sansk.-Spr.*, § 598.

indique son nom après avoir dit : C'est moi असावहम्भो. Le mot भो que nous verrons encore, a ici un sens emphatique comme si on appuyait sur le *moi* pour en faire ressortir l'excellence et frapper l'esprit par l'importance du nom qui va suivre. Nous verrons tout à l'heure que le Rituel assigne au mot *bhô* une tout autre place, et Kullûka, qui, en sa qualité de commentateur, ne se croit pas obligé à la modération d'un grammairien, telle que Pânini, par exemple, la professe constamment envers ses collègues dissidents; je dis Kullûka, qui combat pour Manu comme s'il combattait *pro aris et focis*, n'accorde non plus aucune créance aux paroles de Sânkhyâyana : न तत् कस्यचित्संमतम् cela n'est autorisé par personnè, dit-il.

Le Rituel continue, çl. 123 : » L'homme instruit doit dire à ceux quels qu'ils soient qui ne connaissent pas le salut (accompagné) du nom propre : (C'est) moi, et mêmement à toutes les femmes. »

नामधेयस्य ये केचिद्भिवादं न ज्ञानते।
तान् प्राज्ञोऽहमिति ब्रूयात् स्त्रियः सर्वास्तथैव च ॥ १२३॥

Par « ceux quels qu'ils soient », ये केचिद्, il faut entendre, suivant le commentaire, les gens qui, parce qu'ils ignorent le sanskrit, संस्कृतानभिज्ञतया, ne connaissent pas le sens, अर्थं, du salut qu'accompagne la déclaration du nom, et l'homme instruit ou le connaisseur, प्राज्ञ : est celui qui pénètre la puissance de ce salut, शक्तिविज्ञो. Le savant répondra donc au salut de l'ignorant; en lui disant simplement : c'est moi अहम्, ou : je te salue अभिवादयेऽहम्. Toutefois, quelle que soit la forme de la politesse, elle n'est jamais dépourvue d'aménité, ainsi que nous le voyons par nombre de textes. C'est toujours « comme en souriant, प्रहसन्निव,

ou la figure éclairée par un sourire, qu'ils nous montrent les personnes de rang supérieur adresser la parole aux autres [1].

Le Rituel dit ensuite, çl. 124 : « Qu'on prononce à la fin du salut (qui est accompagné) du nom propre le son *bhôs*, car le sens de bhô est dit par les rischis le sens de la propre forme du nom

भो : शब्दं कीर्त्तयेदन्ते स्वस्य नाम्नोऽभिवादने ।
नाम्नां स्वरूपभावो हि भोभाव ऋषिभिः स्मृतः ॥ १२४ ॥

de celui qui doit être salué » supplée le commentaire, d'après les rishis ou voyants antiques. De là résulte (c'est Kullûka qui donne cet exemple) la formule du salut : Je te salue, je suis Çûbhaçarmâ bhô !

Le mot *bhô*, qui, suivant un commentateur du *Vrihad Aranyaka* [2], ne s'adresse qu'à un brâhmane, chose que Kullûka ne dit pas, mais qu'il fait entendre par le nom de Çûbhaçarmâ, nom exclusivement brâhmanique ; le mot *bhô* reviendrait en français au titre d'éminence ou de révérend (vénérable). C'est une contraction de *bhagavan*, dont la forme plus ancienne est *bhagavas*. Tous ces mots, de même que *bhavat*, que nous verrons bientôt et qui est contracté de *bhagavat*, dérivent probablement de भू *être, exister*. Le saluant donnerait ainsi au salué une sorte de certification de vie ou de puissance de vie, ce qui, dans les idées indiennes, est sans doute aussi flatteur que l'assurance d'être « pénétré de lumière » que les titres de *Erlaucht* et de *Durchlaucht* donnent aux personnages auxquels on les adresse en Allemagne.

Le texte et le commentaire attribuent à *bhô* la qualité de

---

[1] Voy. p. ex., *Bhag-Gita*, II, 10 ; — *Râm.* I, 41, 3.

[2] Ap. Weber, *Ind. Stud.*, II, 252.

çabda. भाःशब्दं. Le mot *çabda* veut dire proprement *son*, et il joue un grand rôle dans la grammaire indienne. On sait que de tous les peuples savants ce sont les Hindous qui ont pénétré le plus avant dans la nature de ce qui constitue le matériel du langage : on peut dire qu'ils ont épuisé sur lés matières grammaticales tous les raffinements de l'analyse. Ils ont judicieusement distingué le son articulé et le mot grammatical, et ils ont appelé l'un *çabda* et l'autre *pada*. Par là ils ont grandement servi la science étymologique. Il faut dire pourtant que tous les grammairiens, et moins encore les exégètes, les scoliastes et les autres écrivains, ne se sont pas toujours préservés d'une confusion d'idées et de mots analogue à celle dont le *Cratyle* nous fournit, dans l'antiquité classique, l'exemple le plus remarquable [1]. Ainsi, il leur arrive d'attribuer au même mot, suivant sa différente signification, une racine différente. Ce procédé étrange est même formulé en maxime dans l'ouvrage qui est le commentaire orthodoxe du Vêda, et qui, à ce titre, fait partie des six Vedângas, je veux dire le *Nirukta* de Yâska. On peut s'en convaincre en ouvrant la belle édition du Nirukta de R. Roth, à la page 42 [2], et où, à la page suivante, l'auteur, qui était grammairien aussi bien qu'exégète, met son principe en pratique sur le

---

[1] Cf. Egger, *Notions élément. de Gramm. comparée*, p. 156.

[2] तानि (पदानि) चेत् समानकर्माणि समाननिर्वचनानि नानाकर्माणि चेन् नानानिर्वचनानि यथार्थं निर्वक्तव्यानि ॥ (*Naigamakândam*, II, 7. Cf. II, s; p. 16).

[3] Dans le *Naigama*, Yâska commence par exposer son système grammatical. (Ibid. I, 1-14),

mot *Nirriti* [1], et nombre de fois ailleurs dans le cours de l'ouvrage [2].

Il y a là une si grande inconséquence qu'on ne sait comment la concilier avec l'esprit linguistique d'ailleurs si pénétrant des Hindous. En effet, grâce à cet instrument d'analyse qu'ils avaient créé par la distinction du son articulé, *çabda,* et du mot grammatical, *pada,* qui exprime le sens (*artha*) de la chose nommée, chaque *pada* a son *çabda,* qui est sa matrice. La tâche de l'étymologiste ne consiste donc qu'à ramener le *pada,* avec ses formes variées que les vues multiples de l'esprit tendent incessamment à lui imposer, au type matériel auquel il se rattache par les liens matériels des voyelles et des consonnes. C'est à peu près comme en métaphysique religieuse, où la connaissance du *çabda* Brahma doit précéder celle de l'*essence* Brahma, de sorte qu'on arrive par les diverses formes du Brahma-mot, qui est le texte matériel du Véda, au sens du Brahma spirituel, qui est la doctrine du Véda [3].

Maintenant, on pourrait demander pourquoi *bhôs,* qui est un nom sur lequel la grammaire a déjà travaillé, est nommé ici *çabda?* A cela on peut répondre que c'est parce qu'il se présente comme une interjection, et la nature de l'interjection est bien

---

[1] La dérivation qu'il donne de Nirriti en tant que déesse de la mort, en ramenant ce mot à निरम् se *réjouir, jouer,* rappelle la pensée qu'Horace exprime dans ces vers :

Fortuna, saevo *læta* negotio, et
Ludum insolentem ludere pertinax... (Horat. *Car.*, III, ode 29).

[2] Voy. p. ex. pour le mot *parva.* (Ibid. I, 20). C'est ainsi que dans le *Râmâyana*, I, 46, çl. 28, le mot *Asura* ennemi de Dieu (ancient. le possesseur de la vie) est dérivé pour la circonstance de *sura,* (liqueur enivrante.)

[3] Voy. *Rikprâtiçâkhyâ,* par A. Regnier, *Journ. asiatique,* 1856, t. VII, p. 180.

d'être libre de toute forme grammaticale [1]. A l'égard de *bhôs* assurément, comme à l'égard de tant d'autres interjections dans toutes les langues, ce n'est qu'une fiction, mais comme cette fiction a sa raison d'être dans la nature de l'interjection qui prévaut ici, on peut l'accepter et dire que *bhôs* est un *çabda*, un simple son articulé, arraché, à celui qui salue, par le respect spontané de la personne qui est saluée.

Je reviens au Rituel qui dit, çl. 125 : « Sois doué de longue vie, ô respectable ! C'est ainsi que doit être interpellé le brâhmane qui a salué, et la voyelle *a* à la fin de son nom, avec la consonne qui précède, doit être prolongée. »

आयुष्मान् भव सौम्येति वाच्यो विप्रोऽभिवादने।

अकारश्चास्य नाम्नोऽन्ते वाच्यः पूर्वाक्षरः प्लुतः ॥१२५॥

Le mot प्लुतः indique en grammaire un prolongement à trois mesures ou moments प्लुतस्त्रिः [2], le *a* bref étant la norme de la me-

---

[1] Suivant le *Vâdjasanêyi-Prâtiçâkhya*, lect. I, sût. 27 (voy. Weber, *Ind. Stud.*, IV) les composés aussi sont des *çabdas*, et cette qualification s'applique évidemment à l'état pur et simple du composé. Car le *çabda* encore une fois est le son articulé et n'est rien autre chose. (Cf. la *Cikshâ* de Pânini, ap. Weber, *loc. cit*, IV, p. 348).

[2] Voy. sur le *pluta* et la *pluti* ou allongement des voyelles, si important surtout pour la métrique, Boehtlingk, Ueber den Accent im Sanskrit, dans les *Mém. de l'Acad. de Pétersbourg*, 1848, p. 47-51 ; — Benfey, dans *Allgem. Lit.-Zeitung* de Halle, 1843, I, 909 sqq.; — et surtout A. Régnier, Etudes sur la grammaire védique, dans le *J. asiat.* août-sept. 1857, sqq. Il faut avoir l'organe de l'ouïe aussi délicat que les Hindous pour distinguer et surtout pour observer toujours la prononciation de la voyelle *dirgha* ou longue et de la voyelle *pluta* ou triple. Cette délicatesse de l'ouïe qui implique celle de tous les instruments de l'organe linguistique, semble être propre aux Hindous et se révèle à chaque instant par les lois

sure métrique (mâtrâ). Mais ce n'est pas seulement à la voyelle *a*, अकार, que la prescription se rapporte; le commentaire nous apprend que par cette voyelle, le législateur entend une voyelle quelconque, स्वर, la voyelle qui termine le nom de celui qui a salué. Car il n'existe pas de règle, m. à m. par la non-existence de la règle नियमाभावात्, qui force les noms d'être terminés en *a* simple. Puis, il ajoute : Si, चेद्, la qualité d'être terminé par un *a* se rapporte, अपेत्तम्, à la voyelle, elle va aussi à un nom propre qui est terminé par une consonne, व्यञ्जन. Pourquoi? et comment? serait-ce parce que tout nom est terminé par une voyelle, si l'on en retranche la consonne? Il semble que cela est dit par Pânini, au li-

---

de l'euphonie qu'entraine le *sandhi* l'enchainement réciproque des mots, et qui amène, surtout pour ce qui concerne la variété des nasales, des nuances d'articulation presque insaisissables pour notre oreille; puis par les règles de l'accentuation. Le sanskrit seul a *grammaticalement* saisi ou capté, si je puis m'exprimer ainsi, les transmutations si diverses et si déliées de l'euphonie et de l'accentuation. Toutes les autres langues, sans en excepter peut-être le chinois, qui désigne pourtant la grammaire par un mot qui veut dire *musique*. (Voy. *Relat. des royaumes boudd.*, app. II, p. 379); toutes les autres langues ont plus ou moins abandonné ces délicates matières aux incertitudes et aux variations de la transmission orale. L'accentuation, par exemple, ne connaît dans les langues européennes que deux ou trois signes pour guider le lecteur, et cependant il est certain que la voix, pour peu que le mot soit un peu long ou qu'il y ait beaucoup de termes accessoires groupés autour de l'*expression* principale d'une phrase, demande des modulations bien plus nombreuses. Aussi les Hindous ont-ils marqué quatre accents pour l'ordinaire et jusqu'à sept, là où intervient une raison religieuse. C'est que dans leurs convictions les prières ne valent rien, si on ne connaît pas la vraie manière de prononcer les mots qui les composent. (Voy. Roth, *Ueber die Elemente*, etc.)

vre 8[e], ch. 2, r. 82, 83, citant (स्मरन्) comme il suit la prolongation accentuée de la voyelle finale dans une formule de salut (वाक्यस्य टेःप्लुतःउदात्त): Dans le (cas de) salut rendu (lorsqu'il ne s'agit) pas de Çûdra (प्रत्यभिवादेऽशूद्रे), il y a prolongement स्फुटम् (de la dernière voyelle du nom).

C'est le scoliaste Vâmana qui explique ainsi Pânini, assurant que cette règle (वृत्ति est établie, afin qu'il y ait prolongement de la voyelle même pour un mot terminé par une consonne (व्यञ्जनान्तस्यैव. Ainsi, étant donné le nom d'Indravarman, le pluta ou prolongement portera sur le *a* pénultième, ce qu'on exprimerait par l'écriture comme il suit : आयुष्मानेधीन्द्रवमा 3 न् sois doué de longue vie, ô Indravamân !

Cependant le prolongement de la voyelle finale a-t-il lieu aussi quand c'est un Kshatriya et un Vaîçya qui se saluent ? Grave question, que le commentateur résout négativement. Il paraît même que le prolongement n'est jamais nécessaire pour les noms des Kshatriyas et des Vaîçyas [1]. Quant au Çûdra et à la femme, il est formellement interdit, et cela en vertu de l'autorité des textes de Pânini et de Kâtyâyana.

Kullûka termine ce paragraphe, en donnant sur les doigts à Gôvindarâdja et à Dharanîdhara, pour avoir mal expliqué le texte de Manu, et son mécontentement opère un tel mouvement dans sa pensée qu'elle se dégage en deux phrases, qui peuvent passer pour des périodes. Nous les traduisons pour la rareté du fait, et le voici : « ... . Gôvindarâdja, après avoir établi antérieurement que *çarma* est nécessairement le second mot du nom d'un brâhmane,

---

[1] Voy. Böhtlingk, *Loc. cit.* p. 49.

dans la formule d'un salut rendu, conçue ainsi : Sois doué d'une longue vie, ô excellent ! — proclame sa propre ignorance du prononcé avec un second mot et du prononcé sans second mot [1]. Dharaṇîdhara aussi, quoique voyant le texte de Manu terminé par un cas au vocatif, quand il est dit : Sois doué de longue vie, ô respectable ! et opinant (néanmoins) ainsi : *amuka* (N.N.) *çarmâ* [2] (formule) terminée par le premier cas du singulier (et) non par le vocatif ; — doit être dédaigné par les hommes instruits :

गोविन्दराजस् (तु) ब्राह्मणस्य नाम्नि शर्मोपपदं नित्यम्
प्रागभिधाय प्रत्यभिवादनवाक्ये आयुष्मान् भव सौम्यभद्र इति
निरुपपदोदाहरण सोपपदोदाहरणानभिज्ञत्वमेव निजं ज्ञापय-
ति। धरणीधरोपि आयुष्मान् भव सौम्येति सम्बुद्धिविभक्त्यन्तं
मनुवचनम् पश्यन्नपि असम्बुद्धिप्रथमैकवचनान्तम् अमुकशर्मा
इत्युदाहरन् विचक्षणैरप्युपेक्षणीय एव ॥

On ne peut pas dire que dans ces deux phrases, si nous avions voulu les traduire mot à mot, la forme grammaticale ait déjà atteint le complet dégagement de la pensée, tel qu'il existe dans nos langues analytiques européennes ; le penchant à décliner la phrase [3]

---

[1] C'est-à-dire qu'il ne sait pas le cas où il faut rendre le salut entier et où non — Le nom d'un membre de la société brâhmanique se compose toujours de deux mots. (Voy. *Man.*, II, 31, 32).

[2] *Çarma* qui veut dire *félicité, béatitude*, est le titre honorifique de tout brâhmane. Voilà pourquoi le premier mot du nom étant désigné par *amuka* un tel, puisqu'il est inconnu, on a pu désigner le second avec certitude.

[3] Voy., par exemple, *Kullûka*, III, 1, où il y a une longue phrase déclinée ablativement ; voy encore 14, et ailleurs souvent. Les désinences de l'ablatif et du locatif sont le plus fréquemment employées dans un but syntaxique.

ou partie de la phrase et à mettre le verbe à l'état abstrait au lieu d'employer la forme temporelle (faits sur lesquels repose à vrai dire toute la syntaxe sanskrite) ne s'y manifeste cependant pas, et leur diction, de plus, n'est pas embarrassée de cet excès de composés qui, parce qu'ils indiquent la pensée plutôt qu'ils ne l'expriment, ou parce qu'ils ne l'expriment qu'à jets non-interrompus, font souvent, par leur concision, le désespoir du lecteur et surtout celui du traducteur. Il y a donc dans ces deux phrases une forte tendance vers cet arrangement de mots par lequel l'écrivain exercé exprime clairement les conceptions de son esprit et que nous appelons syntaxe. Si les écrivains indiens n'y sont jamais arrivés complétement, cela tient uniquement à ce que l'antique langue de l'Inde n'a pas été assez travaillée par la prose; la littérature sanskrite est pauvre en prosateurs qui sont les sécularisateurs de la langue.

Je reviens à notre Rituel, qui continue, çl. 126 : « Le Brâhmane qui ne connaît pas le contre-salut d'un salut, ne doit pas être salué par un savant : il est comparable à un Çûdra. »

यो न वेत्त्यभिवादस्य विप्रः प्रत्यभिवादनं।
नाभिवाद्यः स विदुषा यथा शूद्रस्तथैव सः॥ १२६ ॥

Le commentateur avertit qu'il s'agit ici d'un brâhmane qui ne connaît pas la manière conventionnelle (अनुद्रूपम्) de répondre à une salutation. Il paraît que de tels brâhmanes ne sont pas rares dans l'Inde [1]. On les appelle *Djâtibrâhmana*, brâhmane de

Par exemple pour dire : *quand il est présent*, on dit par le locatif सन्निधौ *dans la présence*; de même pour dire : le commerce entre (le mari et la femme) est admis, on dit locativement गमनप्राप्तौ dans l'admission du commerce.

[1] Voy. l'anecdote concernant un brâhmane de naissance, chez Burnouf, *Intr. à l'hist. du Buddhisme*. 139.

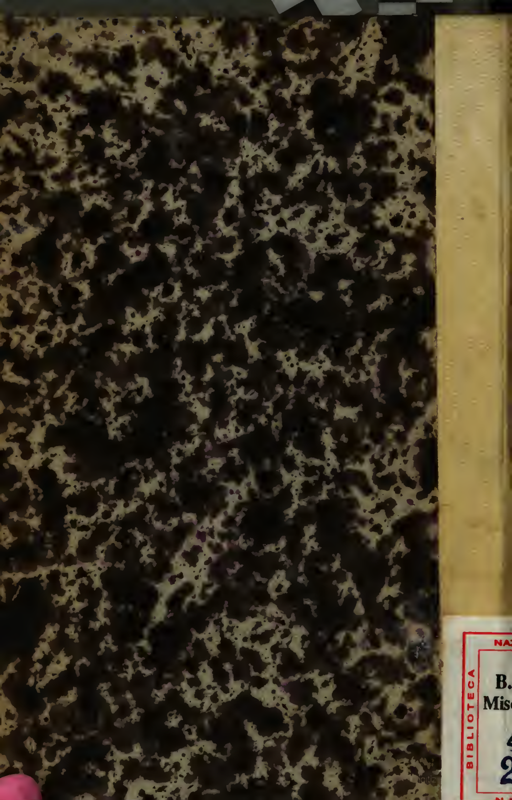
naissance, pour les distinguer des *Vêdabrâhmana* qui sont les brâhmanes savants. Celui donc qui montre qu'il n'est que brâhmane de naissance, vous ne devez pas le saluer en prononçant votre propre nom. Cependant il n'est pas défendu de lui dire : Je te salue अभिवादयेऽहम्, sans s'incliner devant lui, marque de respect qui consiste à toucher, mot à mot à prendre les pieds de celui auquel on témoigne une grande déférence. Nous y reviendrons.



Nancy, Imp. Sordoillet et fils, r. du faub. Stanislas, 3.






BIBLIOTECA
B.